

Questões de identidade: a África de língua portuguesa

Jane Tutikian*

UFRGS



Vivemos numa época em que uma cultura e uma história chegam ao fim, enquanto se inicia outra e, aí, pensar a literatura é, cada vez mais, pensar a questão da identidade. Essa questão, que já ocupara importante espaço na primeira metade do século, se renova nos últimos anos.

A partir de toda movimentação das últimas décadas, de que a queda do muro de Berlim torna-se o acontecimento mítico, as fronteiras geográficas, históricas, políticas, ideológicas e culturais se redefinem, e um certo sentido nacional entra em crise. O conceito de nação se fixa nos fundamentos de identidade, donde se reforça a idéia de que a nação não é uma entidade plenamente formada, mas sujeita a mecanismos de inclusão e exclusão, à presença da alteridade.

Assim, a busca da identidade, agora, passa, necessariamente, pela recuperação de certos valores autóctones de raízes específicas para o estabelecimento de novas negociações: seja para tentar resgatar a tradição, seja para tentar construir uma nova tradição, buscando, através da derrubada ou do resgate de mitos, uma idéia mais próxima daquilo o que é, contemporaneamente, o homem e a nação.

Interessante observar que o ciclo descolonizador tem seus antecedentes já no início do século, nos anos 20, quando, em Lisboa, é formada a Liga Africana que entra em contato com o Movimento Pan-Africanista fundado por Dubois nas Caraíbas. Mas só depois de 1945, com a vitória aliada, a luta pela libertação se impõe de for-

* Doutora em Literatura Comparada. Professora de Literatura Portuguesa e Luso-Africanas na UFRGS.

ma mais dinâmica, quando a Carta das Nações Unidas obriga as potências coloniais a desenvolverem sistemas de autogoverno nas colônias, de acordo com as aspirações do povo. O V Congresso Pan-Africano, reunido no ano seguinte na Grã-Bretanha, reforça a carta e conclama as colônias à luta pela independência.

Dez anos depois, em Bandung, forma-se o Movimento dos Não-Alinhados, que tem importante papel nas lutas de libertação. A França, a Grã-Bretanha, a Espanha e a Bélgica vão, de forma nem sempre pacífica, reconhecendo o direito à independência de suas colônias, e novos países soberanos vão reforçar aquele Movimento.

Em Portugal, entretanto, a independência das colônias acontece mais tarde: só uma década depois, quando Salazar já não está mais no poder. Isso porque o velho ditador insiste em se manter alheio ao curso da História, obcecado pela idéia de um império “uno e indivisível” do Minho ao Timor.

É a partir de 1946, com a criação da Casa dos Estudantes do Império (CEI), cuja origem está na Casa dos Estudantes de Angola, em Lisboa, que se organiza a consciência libertadora. Funda-se, neste mesmo ano, o Centro de Estudos Africanos e, seis anos depois, o Movimento Anticolonial, onde surgem os primeiros líderes dos movimentos de libertação.

Na clandestinidade, são formadas, nas colônias africanas de língua portuguesa, as primeiras organizações políticas, como o Movimento pela Libertação de Angola (1953), Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), entre outros.

Foram, enfim, esses agrupamentos que constituíram o grande movimento de conscientização nacional e que empreenderam a luta pela libertação, na maioria das vezes com fortes conflitos e com características peculiares a seu povo e seu território.

Se é verdade que, em um primeiro momento, o nacionalismo fortemente anticolonialista está voltado para a exclusão da elite local do poder a par da discriminação racial, o segundo, pós-independência, ganha outros contornos.

Nas ex-colônias portuguesas da África – tomando como paradigma Angola e Moçambique – o poder econômico e coercitivo do Estado mascara e impede o florescimento de uma identidade territorial, política e cultural.

A ausência de uma sociedade civil desenvolvida, o domínio do Estado e das suas instituições burocráticas colocaram as classes profissionais formadas pelos portugueses em posições de chefia. E elas, frustrando os ideais ou sonhos comuns, “tomaram do Ocidente o

modelo de nação cívica territorial e procuraram adaptá-lo às suas comunidades.” (SMITH, 1997, p. 151).

Assim Patrick Chabal define a África em 1998: uma aguda crise econômica; uma massiva instabilidade política; a chamada re-traditionalização das sociedades e a marginalização na cena política mundial.

Diante disso, do ponto de vista cultural, Chabal (1998) é categórico na afirmação de que a influência do pós-modernismo não tem significado para a massa de homens e mulheres comuns nas cidades e nas vilas africanas, entretanto, alerta para o fato de que, ainda assim, a cultura pós-moderna ocidental pode ter – e tem e terá – conseqüências na cultura não ocidental, uma vez que a revolução na informação tecnológica das últimas décadas do século XX, vai negociar a forma de ocidentalização cultural, transformando de qualquer maneira as sociedades africanas.

Ora, a história da África reconhece o passado colonial e um presente pós-colonial e, nesse sentido, ela se olha criticamente e se mostra através de sua literatura e de seus escritores, e aí estão os textos de Pepetela, de Mia Couto, Germano Almeida ou outros.

Há, entretanto, ainda, que se falar, no pós-colonialismo, das minorias étnicas. Todas as antigas metrópoles coloniais do ocidente europeu, onde se inclui Portugal, se vêem procuradas pelos antigos colonizados. Quer dizer, se em sua terra natal são um povo, na antiga metrópole, formam uma etnia, porque são de fato uma minoria, com uma representação cultural diversa da cultura majoritária.

Mas constituem também uma etnia pelo fato de estarem desterritorializados, serem discriminados e desenvolverem laços de solidariedade, culturais, lingüísticos, raciais e religiosos, inclusive concentrando-se geograficamente. São as chamadas margens deslizando do deslocamento cultural.

Isso posto, é de se observar que o nacionalismo está presente nas literaturas emergentes, com abordagens estéticas absolutamente criativas, voltadas para a desalienação e a conscientização da necessidade de resistência de certos valores nacionais. Depressa se passa da apologia da independência para a constatação das dificuldades impostas pela História colonial e nacional.

A independência política e econômica, historicamente, prece-dem a independência cultural e, nela, ao mesmo tempo em que tais literaturas acabam realizando um inventário desses ideais perseguidos – igualdade, justiça e solidariedade – ao longo da luta independentista, fazem a história ideologicamente exposta dos acontecimentos das últimas décadas, apontando para a confluência

de uma identidade utópica e de uma identidade distópica. “Começa a ser tempo de se fazer a História disto tudo – disse Orlando. – Como uma geração faz uma luta gloriosa pela independência e a destrói ela própria” (PEPETELA, 1993, p. 303).

Pepetela situa-se entre os autores angolanos marcados pela busca da identidade nacional. O olhar distópico se coloca, sobretudo, nos anos 80, no pós-independência, portanto, em *Mayombe* (1980), desembocando em *A geração da utopia* (1992), e daí para as obras posteriores, quando os angolanos são assumidos como agentes de sua própria situação.

Segundo Fernando Dacosta (1998, p. 92), Salazar quis, com uma política controlada de subsídios, promover elites africanas que pudessem, no futuro, ser defensoras da cultura portuguesa nas suas regiões. Para melhor o conseguir, fundou, em 1946, a Casa dos Estudantes do Império, no Arco do Cego, em Lisboa, o que surtiu efeito contrário. Passaram por ela Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Alda Espírito Santo e outros milhares de estudantes independentistas.

O período abarcado por Pepetela em *A Geração da Utopia* é aquele que vai de 1961 “a partir de julho de 1991”, a geração da ilusão da independência e o seu resultado real.

Entre o que se quis fazer e o que se fez, se descobre a corrupção, os mandos e os desmandos, o abuso do poder de angolanos que haviam pertencido à geração da utopia, o que evidencia uma descrença não apenas em relação à nação que se queria construir, mas, também, como consequência, embora uma espécie de luta contrária, na humanidade. “Eu morri e desencantei-me” (PEPETELA, 1993, p. 202), afirma Aníbal.

Se, no plano individual, a distopia significa a morte, o mesmo acontece no plano coletivo, quando o fim da esperança colocada sobre um estado de coisas dá lugar ao surgimento do novo. Mesmo porque a construção da utopia, no movimento revolucionário, é coletiva e não individual.

[...] Costumo pensar que a nossa geração se devia chamar a geração da utopia. [...] éramos puros e queríamos fazer uma coisa diferente. Pensávamos que íamos construir uma sociedade justa, sem diferenças, sem privilégios, sem perseguições, uma comunidade de interesses e pensamentos, o Paraíso dos Cristãos, em suma. A um momento dado, mesmo que muito breve nalguns casos, fomos puros, desinteressados, só pensando no povo e lutando por ele. E depois... tudo se adulterou, tudo apodreceu, muito antes de se chegar ao poder. Cada um começou a preparar as bases de lançamento para esse poder, a defender posições particulares, egoístas. A

utopia morreu. E hoje cheira mal, como qualquer corpo em putrefacção. Dela só resta um discurso vazio (PEPETELA, 1993, p. 202).

O que se discute aí, através dos papéis individuais, é o próprio sistema. As pessoas são reificadas para serem parte da engrenagem do Estado. É o que leva Luandino Vieira a afirmar, em discurso, em 1988: “seremos cada vez mais filhos da sociedade angolana e enteados do Estado angolano...” (apud LABAN, 1991).

O que aqui ocorre é a assimilação total da cultura branca de que os negros são os próprios agentes em terra africana, reforçando as lições aprendidas no imperialismo cultural.

Nessa perspectiva, conforme Zilá Bernd, o conceito de hibridismo pode corresponder a uma cilada da pós-modernidade.

Mas há duas Angolas, a urbana, onde o imperialismo, através das classes abastadas permanece e a outra, onde a tradição é mantida como fixidez.

“Quisemos fazer desta terra um País em África” – eis o mote da busca e da construção de uma identidade utópica – “afinal fizemos mais um país africano” – eis o encontro com a identidade distópica (PEPETELA, 1993, p. 296). É ela o novo discurso, porque seu tempo é também um tempo distópico, apontando para uma realidade em que o sujeito opositor não é o *outro*, mas o *próprio*, num enfrentamento consigo mesmo.

Entretanto, no meio da distopia, há, ainda, em Pepetela, algum resquício de esperança. É o nacionalismo falando mais alto: “continua a haver duas Angolas. Temos de tapar esse fosso, voltar a criar as pontes”, diz o autor, trazendo consigo a idéia do respeito e da consciência da diferença, o entendimento de que a identidade nacional abriga contradições internas, jogo de poder, divisões de lealdade ou, talvez, para usar a expressão de Hall (2004, p. 92), “a prisão entre as irreconciliáveis forças da Tradição e da Tradução”.

Quanto a Mia Couto, é misturando vida e arte, que desenvolve o seu projeto de moçambicanidade.

Vinte e Zinco, um livro instigante de 2003 focaliza, como quer Homi Bhabha (1998), os processos que são produzidos na articulação das diferenças culturais.

A cultura moçambicana se impõe sobre a racional, dentro do projeto de Mia Couto de resgatar e afirmar suas tradições culturais e, ao mesmo tempo, recontar a história moçambicana reprimida, permitindo sua releitura sob um novo prisma, que não o ocidental, mas através de uma forma ocidental, pela reapropriação subversiva da língua. Assim, Mia Couto desconstrói a realidade colonial lingüisticamente, denunciando-a tematicamente.

Em *Vinte e Zinco*, a idéia de independência perpassa a narrativa, não para construir um discurso apologético sobre a pátria, mas para reconstruir sua história e construir uma outra história (a de um outro 25 de abril, o que virá) em que a voz dos ex-cêntricos, dos marginalizados do poder, dos humildes seja ouvida.

Opressão e liberdade são eixos fundamentais, a primeira, relacionada a Portugal, metamorfozizada no chefe da administração Lourenço de Castro, a segunda, no potencial mágico da feiticeira Jessumina e na visão do cego Andaré.

O anúncio da Revolução se dá pela cobra-dragão e, se ela está vinculada aos ritos de fertilidade de acordo com o simbolismo da água que fecunda a terra e é, assim, responsável pela evolução cíclica da vida, a fertilidade se projeta na suposta gravidez de Irene.

A gravidez se revela com sangue. Se haverá de fato, a nova vida, ou não, tal qual a nova África, o novo Moçambique ou não, esta é a dúvida. Para o português, representado por Lourenço de Castro, essa possibilidade, a do nascimento de um novo Moçambique é mais perturbadora do que as mudanças em Portugal. Para os africanos, a gravidez é um engano, tal qual o vinte e cinco. Ele não pertence aos negros, o seu está ainda por ser gerado.

É de se notar que a história do colonialismo português, em Moçambique, como nas demais colônias, está ligada a um processo de superposição cultural ao lado dos mecanismos econômicos de exploração das riquezas naturais e tráfico de escravos. A própria implantação e desenvolvimento do colonial-capitalismo foi escorada num processo bastante violento de opressão e de alienação cultural. Afirmam os escritores moçambicanos, em 1979, na *6ª Conferência dos Escritores Afro-Asiáticos*, realizada em Luanda:

Para o colonialismo [...] questão central era a destruição das culturas dessas comunidades, ou seja, da sua capacidade de se identificarem como povo. Pretendia-se romper os laços do povo com o seu passado, com a sua História – particularmente com a História da sua resistência à penetração colonial – estilhaçar a sua visão do mundo e da sociedade, privá-lo das formas de expressão que desenvolvera, desligá-lo até do seu espaço geográfico, amputando-o assim dos elementos que definiam a sua personalidade e impedindo-lhe que esses elementos, dentro da lógica de desenvolvimento das sociedades, se transformassem no cimento aglutinador da unidade nacional.

[...]

Para a maioria esmagadora do povo, a cultura imposta pelo colonizador identificava-se, por um lado, com a negação violenta da sua própria [...] (1981, p. 70).

Essas são marcas de que não se pode desfazer.

Nesse sentido, o esforço cultural pela descolonização continua, por muito tempo, após o estabelecimento do Estado independente. E, aqui, quando se fala em projeto voltado para o nacionalismo, fala-se em restauração da comunidade, em afirmação da identidade, em resgate de práticas autênticas e surgimento de novas práticas culturais, o que, em *Vinte e Zinco*, se traduz pelo tom de confiança no futuro – num outro 25 – característica essa própria da escrita pós-colonial.

É nesse tom de confiança que se instaura a utopia, o sentimento de pertença a uma pátria a ser inventada, como espaço ideal. Em *Vinte e Zinco*, a utopia é anunciada, ela é o grande mobilizador anticonformista e, por conseguinte, anticolonial, exigindo um profundo conhecimento da realidade, na medida em que o que ainda lá não existe está latente, silenciado.

Em Moçambique (como em Angola ou na Guiné), fala-se também de um projeto adiado pela guerra civil, com toda a violência que sucede à descolonização. O que não invalida o medo expresso por Andaré na ficção e na realidade da África de língua portuguesa. “Seu medo era esse: que esses que sonhavam ser brancos segurassem os destinos do país. Proclamavam mundos novos, tudo em nome do povo, mas nada mudaria senão a cor da pele dos poderosos. A panela da miséria continuaria no mesmo lume. Só a tampa mudaria.” (Couto, 1999, p. 133). É o que *A Geração da Utopia* (1993), de Pepetela, vem também mostrar. Este é o alerta de Mia Couto, novas formas de dominação vêm surgindo entre os povos, onde novos colonizadores não são mais os europeus, mas os tipos oriundos da própria terra, provocando, com isso, o surgimento de novas formas de imperialismo. Ainda assim, quando Andaré pergunta à Jessumina, o cego e a feiticeira, representando os dois a reação do povo moçambicano à presença portuguesa, se o obscurantismo terminou para Moçambique e se o povo recuperará a visão e se abrirá para a luz, a resposta é que é necessário esperar um outro 25.

Em Cabo Verde, o grande nome do pós-colonialismo é, sem dúvida, Germano Almeida. Verdade é que a situação do arquipélago é uma situação particular dentro do colonialismo, uma vez que, aos poucos, a administração, e é Manuel Ferreira (1997) quem afirma, vai passando para as mãos dos caboverdeanos. Além disso, diferentemente, por exemplo, de Angola e de Moçambique, a independência constitui-se numa verdadeira revolução para Cabo Verde, de desenvolvimento. Entretanto, a falta de prática com a independência e com a autogestão terminam levando à privatização dos

bens, e a estrutura econômico financeira, de alguma forma, retorna a Portugal, e os problemas continuam os mesmos: a fome, a miséria, a evasão.

Germano Almeida é o introdutor do humor na literatura caboverdeana, marcada desde o movimento claridoso (anos 30) por temas próprios das desgraças nacionais, e autor do primeiro romance nacional caboverdeano: *O meu poeta* (1992).

Tanto a mímica do ponto de vista de Bhabha (1998), como o carnaval bakhtiniano (1993b), são ambíguos, marcados pelos excessos, e evidenciam uma recusa: criam uma realidade em que repetem e, simultaneamente, refratam a realidade mesma, uma realidade que é produto da paródia, representando a libertação do discurso e uma tomada de consciência crítica. É quando se promove a desmitificação e dessacralização de valores nacionais aparentemente estáveis.

É o que Germano Almeida vai buscar na essencialidade caboverdeana e expor para reinterpretação. Para isso, ele aponta para uma sociedade que colocou em causa seus símbolos, valores sociais e mitos, sem que fossem substituídos por outros que não discursos anacrônicos e populistas representados pelo poeta.

Nada escapa: o Partido, o sistema jurídico, a cultura, a religião, o casamento, etc. até se chegar à noção de que “É [...] o caso dos países que nasceram da descolonização e nos quais de repente e sem preparo se pretendeu destruir a globalidade da ordem colonial. Porque essa destruição arrastou a queda de instituições sociais como sejam a família e os costumes e mesmo as normas de conduta social que até agora não tiveram ainda e outra vez afirmaram-se” (Almeida, 1992, p. 136).

No que diz respeito à identidade cultural forjada pelos intelectuais caboverdeanos, há o alerta para a estagnação, destruindo, de um lado, a premissa do Movimento Claridoso como principal agente da identidade com seus temas também míticos das grandes secas e dos cenários de fome e, de outro, ridicularizando a estética marxista, que influenciou a geração da *Certeza*, e que foi perpetuada, no pós-independência, por alguns escritores da geração “nacionalista”.

Sobram resquícios de uma identidade assentada sobre o servilismo, alimentada e realimentada pela dependência do exterior, a desses “filhos deserdados desta pátria mártir, duas vezes afastados do seu berço pela insularidade e pelo colonialismo” (Almeida, 1992, p. 287). Mas, sobretudo, sobram o mito da morabeza e o grogue, e, somando-se à morna, nada mais nacional do que eles. Trata-se de uma espécie de esconderijo de premissas da identidade

que – e é o que Germano Almeida vem dizer –, no período da pós-independência, precisa ser recriada neste espaço do vazio.

Assim, Pepetela, Mia Couto e Germano Almeida são paradigmas dos discursos originais e singulares produzidos pelo pós-colonialismo. Destroem-se e resgatam-se mitos, constroem-se e destroem-se e reconstroem-se utopias, buscam-se saídas para a incerteza contemporânea nas ex-colônias lusófonas, descortina-se, enfim, um outro papel para essas literaturas que prepararam a independência de seus povos: a elas cabe, agora, a tradução de seus novos signos.

Referências

ALMEIDA, Germano. *O meu poeta*: romance (uma terra sem amos). Lisboa: Caminho, 1992.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

ANDRADE, Costa. *Literatura angolana* (opiniões). Lisboa: Edições 70, 1980.

BERND, Zilá; GRANDIS, Rita (Orgs.). *Imprevisíveis Américas*: questões de hibridação cultural nas Américas. Porto Alegre: Sagra-DCLuzzatto; ABECON, 1995.

BERND, Zilá; UTÉZA, Francis (Orgs.). *Produção literária e identidades culturais*: estudos de literatura comparada. Porto Alegre: Sagra-DCLuzzatto, 1997.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

CAVACAS, Fernanda. Mia Couto: brinciação vocabular. In: DUARTE, Lélia Parreira (Org.). *Veredas de Rosa*; Seminário Internacional GUIMARÃES Rosa, 1998-2000. Belo Horizonte: PUC-Minas/CESPUC, 2000.

CHABAL, Patrick. *What is Africa? Interpretations of post-colonialism and identity*. In: *Pós-colonialismo e identidade nacional*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 1998.

CORREIA, Pedro P. A descolonização. In: _____. *Portugal 20 anos de democracia*. Lisboa: Print Portuguesa, 1996.

COUTO, Mia. *Vinte e Zinco*. Maputo: Ndjira, 1999.

DACOSTA, Fernando. *Máscaras de Salazar*. 8. ed. Lisboa: Notícias, 1984.

HALL, Stuart. *Da diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG/Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

MATA, Inocência. Pepetela um escritor (ainda) em busca da utopia. *Scripta*, PUC-Minas, v. 3, n. 5, 1999.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções*: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PAZ, Octavio. *La quête du présent*. Paris: Gallimard, 1991.

PEPETELA. *A geração da utopia*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SMITH, Anthony D. *Identidade nacional*. Lisboa: Gradiva, [19-].

VENÂNCIO, José Carlos. Etnicidade e nacionalidade na África de Língua Portuguesa. In: *Pós-colonialismo e identidade nacional*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 1998.